

空也堂系六斎念仏の近世的展開

——『空也上人絵詞伝』を中心に——

山中 崇裕

〔抄録〕

空也堂は、近世京都の鉢叩きと呼ばれる半僧半俗の宗教者が本拠をなした寺院であった。同時に六斎念仏講中を掌握した寺院としても周知されている。近世初期に六斎念仏を掌握した干菜寺に対して、芸能化を許容したことで、干菜寺に代わり京都の六斎念仏の掌握の拡大を図ったとされてきた。しかし、六斎念仏をいかに空也堂の伝承として取り入れたのか、また空也堂の伝承をどのようにに六斎念仏講中が受容したのかに対する分析は充分なものとは言えない。

本稿では、空也堂の六斎念仏掌握の最も根拠となる『空也上人

絵詞伝』に描写される六斎念仏の開創譚を、「両社神勅」として六斎念仏講中に伝えられた意義から読み解く。

空也堂の六斎念仏掌握の背景にあった松尾社をめぐる、六斎念仏の近世的な世界を解明する。そして、空也堂の言説を通じて、六斎念仏の死者供養や浄土教信仰にとられない多様な信仰世界を解明したい。

キーワード 六斎念仏、空也堂、神祇信仰、松尾明神、時衆

はじめに

平安時代の空也にまつわる伝承は、全国各地に膨大な広がりをもっている。特に、現在に伝わる民間の念仏の多くが、空也に淵源を求めている。

京都の六斎念仏もまた、その例により空也による開創といわれる伝承を確認できる。

六斎念仏の空也開創のいわれは、近世初期に開基(伝承では空也が三条櫛笥に開基)した紫雲山光勝寺極楽院空也堂の言説に起因している。空也堂は、空也を祖と仰ぐ鉢叩きが本拠をなした寺院で、空也堂

の伝承には寛永十一年（一六三四）に、後水尾院中宮東福門院が再興したとある。^①

その空也堂の掌握した六齋念仏にかんする信仰を示すものが、『空也上人絵詞伝』（以下、『絵詞伝』）にみる「両社神勅」にまつわる物語である。

『絵詞伝』は、空也一代の行状を記したもので、序文によれば、原本は尊証親王をはじめとした公卿・殿上人が筆を染め、海北友雪が図絵して上中下三巻をなして空也堂に秘蔵されたという。^② 原本が存在しないものの、上梓は天明二年（一七八二）と書かれ、以降版本として広く流通したようである。この序文をそのまま信じるならば、作成者の生没年から判断してもおおよその制作年は寛文〜延宝期（一六六〇〜七〇年代）ころと想像される。

『絵詞伝』は、神仏との交流において念仏を弘通する内容となるが、この中でも、特に重点的に記載がなされるものに六齋念仏開創の物語がある。『絵詞伝』の六齋念仏開創は松尾明神の託宣によるものだと位置づけられ、空也堂配下の講中に配られた『六齋念仏縁起』と呼ばれるテキストには、『絵詞伝』の松尾明神の託宣による物語が記されている。この空也堂と六齋念仏の掌握の関係は、明治に入り免状から鑑札制へと変化し、さらに昭和に入り掌握関係は解消されるに至っても、各保存団体の多くはその伝承を執行の根拠としている。

第一章では、『絵詞伝』の六齋念仏開創の言説から、創り出された六齋念仏の宗教世界を読み解いてゆき、この伝承に影響を及ぼした他の伝承との比較を行い、空也堂の伝承の固有性を明らかにする。そし

て第二章では、空也堂系六齋念仏の信仰が形生された背景を、歴史史料との比較を通じて、伝承の系譜が宗教者から氏子・講中に受けつがれる経緯を明らかにする。また、第三章では、空也堂掌握以前に六齋念仏を支配した干菜寺の伝承との比較によって、近世的な信仰としてたち現われた六齋念仏の姿を、空也が神仏混然となり六齋念仏の始祖に祀り上げられた意義を明らかにする。

六齋念仏は、これまでの研究において、専ら浄土信仰や死者供養の側面によって論じられてきた。本稿では、『絵詞伝』に描かれる信仰世界を読み解くことで、主として神祇との関係において捉え直し、空也堂系六齋念仏における固有の展開を説明する試みとしたい。

第一章 『空也上人絵詞伝』に読み解く六齋念仏の伝承

（一）空也堂系六齋念仏の創始伝承をめぐって

六齋念仏の起源については歴史経緯に不明点が多く、五来重の高野聖説や、山路興造の浄土宗僧侶説などが提唱され、その全貌はあきらかでない。こうした史的事実の解明は別稿に譲るとして、六齋念仏の開創の伝承には、京都を中心に大きく二つの開創者の系統が知られる。

すなわち道空と空也を祖師と仰ぐ今日の京都の六齋念仏の系統で、道空は干菜寺の、空也は空也堂において六齋念仏の祖師と位置づけられる。近世の六齋念仏は、念仏の執行に際して干菜寺か空也堂のいずれかの執行許可の免状を必要とした。したがって近世京都では、六齋念仏は二つの寺院のいずれかに所属していたとされ、寺院が六齋念仏

講中へ執行許可を出すことで、講中を掌握する関係が形成されていた。道空や空也の伝承は、このような各寺院の掌握を強固にするうえでも、重要な意味を持っていた。

このうち道空開創伝承は東善寺や光堂が有した道空開基の縁起を干菜寺の宗心が引き継ぎ、六斎念仏支配の根拠としたようである。^⑤

一方で空也開創のいわれは、研究史によつて近世以降の空也堂側の言説により創出されたものであることが知られる。そしてそれは本来の信仰を持つ干菜寺による六斎念仏支配にたいして、芸能的な六斎念仏をも受け入れる柔軟な空也堂の掌握という構図によつて、近世後期の庶民芸能の特色と結びつけて論じられている。^⑥

しかし、京都において六斎念仏開創をめぐる認識の実際は、戦後、田中緑紅^⑦などによる郷土史誌的考察により、干菜寺では道空を祖師とし、宗心を干菜寺の六斎支配の創始とする別系統の六斎念仏の存在が一般に明らかにされるまで、空也による六斎念仏創始伝承のみがひろく知れ渡っていた。

田中とならび京都を代表する郷土史家である江馬務は、干菜寺の開創伝承を持つ六斎念仏の存在が知られてもなお、「されば六斎は宗心の始めたことでなく、恐らく空也上人に遡りえよう」^⑧との見解にいたつたように、空也堂の起源が、なによりも今日の京都の六斎念仏を形成してきたことを示す。

空也の六斎念仏創始の伝承は、現在も各団体が歴史的起源として主張されるもので、また、それは各団体の六斎念仏のもつ形式の細部にいたるまで散見することができる。空也堂系の六斎念仏の多くには、

「焼香太鼓」と言われる曲が伝承されていた。これは空也の父醍醐天皇崩御のみぎり、その知らせを聞いた空也が土足で内裏に参内し、焼香したという伝承に起因するものとされる。空也堂配下の六斎講中も、近世後期には天皇家の送葬に行われる焼香式に参列する習慣が生じ、これが空也堂配下の六斎念仏の最たる権威として行われ、焼香太鼓を奉じた。また、その際正装として着用する水干も、空也がもたらしたとされる王服茶を連想する浅葱色のものを纏うなど、六斎念仏における空也伝承は、実に細部にまで浸透していることが伺える。^⑨六斎念仏の伝承が空也を淵源とすることは、六斎念仏の信仰を明らかにするうえで不可欠といえる。

では、これらの伝承はどのように形成されたのであろうか。各講中へ空也堂が出した許状や文書には、概ね左記のような言説をみてとれる。

(例) 文政六年(一八二三) 免状(『上鳥羽橋上鉦講文書』)

免状 空也堂極楽院(懷紙)

夫我朝念仏元祖

当寺開山空也上人者竊蒙於両社神勅五穀成就万民豊楽平等而

勸都鄙之諸類可令六斎念仏弘通之旨仍免状如件為證以印(印)

日本念仏本山空也堂光勝寺

八十一世 権大僧都法印

文政六年癸未七月十五日 裔也真仍(花押)

城州上鳥羽村 上組講中江

この免状は、空也堂から孟蘭盆の奉納にあたり上鳥羽の上組講中（現在の橋上鉦講中）へ六斎念仏の執行許可を与えられたことを示すものであるが、免状には、開山である空也上人が秘密に「両社神勅」を受けて六斎念仏を始めたことを記す。

こうした記載をもつて各講中へ執行許可を与えたために、空也を淵源とする六斎念仏の伝承は講中に浸透してゆくことになったといえよう。

そして、このような空也伝承の雛型となったものが、『絵詞伝』の言説であった。

（二）空也堂と『絵詞伝』

『絵詞伝』に描かれた空也は、弥陀の垂迹として醍醐天皇の第二皇子となり生を受ける。三歳で鞍馬山に送られ、山野に育つ。七歳にして出家後、もっぱら名号を唱え諸神と交わり、念仏弘通に努め、会津の地に没した。また、空也の弟子となった平定盛が空也堂興隆に携わる因縁として語られ、全体として空也の生涯より空也堂開基の物語が開示されてゆく内容となる。

ことに本稿の目的から重要と思われるのは、六斎念仏開創の「両社神勅」に基づく物語であろう。空也堂の六斎念仏掌握の根底に記された「両社神勅」とは、『絵詞伝』における加茂明神の鉦叩き念仏創始の物語と、松尾明神の六斎念仏創始の物語を指すのである。したがって、この賀茂・松尾明神にまつわる二つの物語を中心として、空也堂と六斎念仏の関係を論じる必要がある。しかし、『絵詞伝』の研究は

ほとんどなされていないのが現状である。

『絵詞伝』の書かれた時代背景の考察としては、『民間念仏信仰の研究（資料編）』にも、「空也の足跡を継承すると自負する念仏遊行聖の間から、六斎念仏は派生したものであって、必ずしも著名な高德の創意によるものではない」と述べ、発生論に収束している。テキスト固有の世界から空也堂における六斎念仏の解明はなされていないのが現状である。

その中で、森田竜雄は、鉢叩きの由緒書として『絵詞伝』をとらえた。このテキストは鉢叩きのほとんどの営為の根拠・指針となるが、「鉢叩き」の語が見えず、「宗派」とする点、踊念仏の記載が見えない点を挙げ、「彼らが、遊行的念仏芸能者色を払拭し、空也の流れを継ぐ宗教者としての位置づけを目指した」としている。

しかし、近世に蛸薬師堀川に創建された空也堂を、あえて三条櫛笥¹⁾に空也が創建した市中道場の再建と位置づける空也堂側の記述を、空也堂の起源を鉢叩きの動向のみで論じることができない。むしろ「踊念仏」の祖としての空也像を否定する点や、市中道場として空也堂を位置付けるなどの空也堂の言説には、時衆との対比によって生じた言説であることが想定される。

一遍によって、「我が先達」と位置付けられた空也は、時衆によって伝説化した説話が多数創出されている。空也の踊念仏創始の物語もまた、『一遍聖絵』に記される「抑をどり念仏は、空也上人、或は市屋、或は四條の辻にて始行し給ふ」とあることが初見となる。

このような時衆の伝承の中の空也の研究は、大橋俊雄や金井清光な

どを中心とした時衆史研究からの評価がなされている。しかし、『絵詞伝』など、近世に書かれたテキストの内容への評価はほとんどなされていないのが現状といえる。

六斎念仏との関係を考えるうえでも、空也伝承の受容は、「踊念仏」の元祖としての位置づけに終始されてきた感否めない。事実、『絵詞伝』の言説は、その悉くが念仏の効験を結びつける記載となっている。しかし、この念仏による利生の物語のひとつひとつには、多くの信仰素地や歴史経緯が見いだせることを無視できない。ことに加茂・松尾両社の物語は空也堂の六斎念仏掌握の根源として記されるにいたったが、どのようにこれが近世京都の六斎念仏の伝承を形成してきたのであろうか。

(三)「両社神勅」と六斎念仏

「両社神勅」が賀茂・松尾の両神を指すことは、会津冬木沢の八葉寺光陵会が念仏踊りの際読誦する祭文に、「賀茂大明神・松尾大明神より竊に両社神勅を蒙り」とあることから伺える¹²。また、『絵詞伝』において賀茂明神が鉦叩き、松尾明神が六斎念仏創始の淵源として記され、両社神勅が、念仏の元祖たる空也を象徴する記載として位置づけられていることから、両社が賀茂・松尾を指すことは明らかである。

この両社は古来つながりの深い神社であったが、『絵詞伝』においても両社が結びつけられていることは興味深い。空也堂における念仏の根本道場としての権威は、この両社によって、鉦叩きの鉦と六斎念

仏の太鼓を象徴し、不可分の関係として形成されていことが如実に伺える。以下にその場面を引用する。

A 賀茂大明神

上人賀茂大明神へ御参籠ありて 念仏申玉ふ 明神出現し給て
上人称名の御声ありかたし 末世の衆生に念仏を弘め給へる証拠
にと宣ひて 御宝前の鰐口を二つに引きはなし 左の方を上人に
与へ 右のかたを賀茂に留め置き玉ひて 毎年五月五日に御宝殿
より取出し 打ならし御神をすゝしめ奉るなり 上人半分の鰐口
の形を以て 摂津伊丹と云所にて 願文に準へ 四十八挺の扣鐘
を 鑄立 諸国に納め 法の宝となし給ひしなり それにより衆
生鐘たゞき念仏を申事はしまりぬ

賀茂明神の物語では、鉦叩き念仏の創始が説かれる。空也が賀茂社に参籠して念仏を唱えたところ、賀茂明神が出現し、空也の念仏弘通の証拠にと、自らの社に掛けられた鰐口を半分に割り与えた。その形を空也が模して現在の鉦の形が定まったとする。

この伝承に起因して、空也堂には幕末より天皇家の葬送である焼香式の行列の様子を記した「焼香行列絵巻」が複数のこさされている。このうち弘仁天皇の絵巻¹³には、空也堂貫首は「加茂明神斤割鰐口ヲ首二掛」とみえる。

しかし、なぜ賀茂明神は念仏を請い、空也に鰐口を与える物語が生まれたのであろうか。

『古事談』¹⁴ 第五には、賀茂明神と念仏の關係をみる事ができる。

「勢多尼上神祇伯顯惠母常參詣賀茂社之人也…其日通夜之間尼上之夢ニ大明神開宝殿戸被仰云我弥陀念仏ヲ好也 常可申也云々 依之於社頭 屈僧侶令候七ヶ日而断念仏」とあり、賀茂明神が尼の夢に念仏を好む神として現れ、僧侶に七日間の（不）断念仏を行わせた記載をみる。

これに空也伝承が結びつくのは葵祭との関連においてである。鎌倉時代（一二七四年）の『文永十一年賀茂祭絵詞』¹⁵による記載には、「刻限に花摘とて。道俗男女に花を散し。肘にあしかをかけ。口に阿弥陀仏の名を唱えて。いくらといふ事をしらずむれ続きて。まことになりたかくのゝしりゆく。内証の御誓ひも頼もしくこそ。空也上人無極道心を顯はされんとて。わたりそめられたりけるぞ」とある。このころの葵祭は、鎮花祭の御霊鎮めの側面をもっていた。この中世葵祭においては念仏を唱えて上下の賀茂社を行道したといい、さらにこの念仏が空也の極まりない悟りの心をもつという、空也に起源を求める意味合いを持つていた点は興味深い。

また、『絵詞伝』には鉦の起源に関して、摂津伊丹で作られたという、具体的な地名を見ることができ。これは文化十三年（一一八六）に書かれたとみえる小山田与清の随筆『擁書漫筆』¹⁶に、その詳細が記される。「京都空也堂の叩鐘の銘に、天曆十年（九五六）伊丹住貞俊作と見ゆ。こは空也上人のことおほせて鑄させられし也。今も摂津国伊丹の里より。廿町ばかり西北に。鑄物師村あり。昆陽のちかきわたりなれば。昆陽寺の鑄物師が子孫など。世々こゝには住たりけん。」と

ある。¹⁷ この地の鉦が空也伝承に基づいて作られたものだという鉦の由来が示されている。

この伊丹という地名に関して、豊中市柴原で昭和四十年ころまで行われた六齋念仏の鉦の打ち方を記したツボ書きには、「伊丹式」と書かれ、こうした伊丹と空也伝承を背景に六齋念仏が行われていた可能性を指摘できる。

このように、賀茂社では鉦念仏と鉦に関する伝承が記されるが、その形成には、前時代より賀茂社の念仏が唱えられる土壌がすでにあつたことがわかる。空也堂蔵の『賀茂祭絵巻』ならびに賀茂明神の与えた鰐口は、『絵詞伝』具現の象徴である。次に、松尾明神にかんする言説をみてみたい。

B 松尾大明神

上人雲林院に住ませたまひけるが 十月の此 大宮の大路を南へ念仏唱え過給ひけるに 途中に白髪のお翁 実に寒愁の気色にて上人の衣の袖に立そひ玉ふ 上人何ぞと問たまへは 是は松尾明神といひ侍る神なり 衆生済度の思ひふかく 本覚真如の妙体をわすれ 此国に跡をたれしより以来 財施の食 綾羅の衣ハをのつから手向る人あれとも 本意のごとく真の道に入て 真実の法施を捧る人なければ 慈悲忍辱の衣破れて 法喜禅悦の味ひ受かたし 是に仍て妄想顛倒の嵐は、字の衣裏に烈し 悪業煩惱の霜ハ鳥瑟の髻殊に厚し 上人願ハ法華の衣を授たまへとありければ上人ありがたく思召 念仏を唱へ 衣を脱て云 此衣を着て 行

住坐臥に法華読むこと 四十年 其妙香薰て皆衣にそむるなりと
宣て 御衣を明神にあたへ玉へは神悦び受取て 則着しまし／＼
て 今ハ法華の衣を着て苦ミを遁れ 温になりぬ 則松尾へ帰社
いたし あれにて侍申さんと宣て 御姿かきけすやうに見へたま
ハす 良有て上人松尾へ参詣有 念仏を唱へ玉へは明神出現して
御対面あり 師弟の御契約をなして 御衣を内陣に納め 俱に合
掌して手を屢とり又念仏を申玉ふ事しバ／＼也 誠にかんたん肝
にめいするはかりなり 神これを悦 御前の鰐口と太鼓を布施に
上人にあたへ末世の衆生利益の為に 此太鼓をたゞき 念仏すゝ
め玉ふへし 此の報謝には上人あらんかぎりハ 影の形にしたか
ふことく 守護し申さんと宣ひて 内陣へ入らせ玉ふ 上人歎喜
かきりなし それより国々在々所々に入て 毎月齋日ごとに 太
鼓鐘をたゞき 念仏唱へ衆生を勧め玉ひて 往生する人のある時
ハ 太鼓鐘をたゞきて念仏申 有縁無縁の弔をなしたまふなり
是に依て 俗称て六斎念仏といひ伝へたり それより毎年松尾御
神前において 氏子集り 六斎念仏を勧め 神慮をすゞしめんと
おもハ、我前にて太鼓鐘をたゞき 念仏を唱へよとの御託宣に仍
てなり

この物語は旧十月の寒い日に、空也と老翁が出あう。その老翁は松
尾明神であり、明神の慈悲忍辱の衣が裂けて寒そうであつたため、空
也が法華の衣を与えたところ、明神は大変喜んだ。後日空也が松尾大
社を訪れて念仏したところ、松尾明神があらわれて、空也を念仏の師

とする契を結び、お礼に大社の鰐口と太鼓を空也に与え、空也の念仏
の守護善神となることを誓う。空也はこのこと到大変喜び、以降六斎
日にその太鼓と鉦を叩き、念仏勧進や、往生時、埋葬時に念仏を行つ
た。このことから俗に六斎念仏と言われ、現在では松尾社の氏子が六
斎念仏の法を継承している、という内容である。

松尾明神にかかわる記載は、『絵詞伝』においても特に詳細に記さ
れる。この場面は、空也最期の行脚となつた会津八葉寺への出発前
であり、最後に神との結縁を得た場面である点、そして、この物語の直
前には天照大神の念仏への感化の記載がある点から、松尾明神の物語
が、『絵詞伝』における位置づけとしても、権威のある物語として位
置づけられる。

さらに、松尾明神が「本覚真如の妙体」であるという言説にも特別
の意図を読み取れる。これは、『絵詞伝』においては空也と松尾明神
のみが「本覚真如の妙体」を称しているためである。

『絵詞伝』冒頭はこのように始まる。

夫以念仏の行者空也上人は弥陀如来の御変化なり 衆生救済の為
に本覚真如の妙体をのがれ 本朝の皇子とあらはれ十善果満の徳
を翻し 九界群生の為に阿耨菩提心を発し 念仏を弘め諸国御修
行あり 日本第一の念仏者なり

『絵詞伝』には、実に多くの神々が登場し、それぞれが念仏の結縁
を得る場面が記されるが、そのすべてが念仏を請う存在としてのみ描

写される点で、本地の存在を示唆する松尾明神が特異な存在として位置づけられる。しかし、空也と松尾明神の大きな違いは、空也はあえて「本覚真如の妙体」を逃れた存在であることに對し、松尾明神はそれを「わすれ」た存在として、救済を望み空也に法華の衣を請うているという点が、六齋念仏形成の因縁となっている点は興味深い。

そして、松尾明神が空也に最初に請うたのは念仏ではなく、法華の衣であった点も、『絵詞伝』の空也が常に念仏者を強調してきた中では異様といえる。¹⁸ 六齋念仏の発生の起因に法華信仰の関連を示唆できるものとして、上鳥羽橋上鉦講中の六齋念仏回向に、「妙法蓮華 南無阿弥陀仏」の文言を確認できる。上鳥羽は時衆北鳥羽道場の西念寺が所在した地であり、日蓮宗最然寺はこの道場の前身とみられる。最然寺の檀徒は高野山に本拠をなした萱堂聖の道場であった萱堂誓祐寺の檀徒とともに、伝統的に六齋念仏講中を担っていた点からも、念仏信仰が法華信仰を包括するように六齋念仏を形成していたことが示唆される。

しかし、こうした法華の衣に関する逸話は、『絵詞伝』が創出した物語ではない。『発心集』¹⁹ など著名なテキストにもみられることから、この物語は中世以降、空也伝承の中でも重要な位相として受容されていたことは間違いない。この伝承の初見は『空也上人誄』『日本往生極樂記』にみえず、天仁三年（一一一〇）の作者不詳の説話集『百座法談聞書抄』に初見となる。

ただ、これら既存の伝承と『絵詞伝』が決定的に異なる点は、『絵詞伝』に、空也の松尾大社への参詣という後日談が付されていること

である。この後日談において六齋念仏を創始することとなり、この付加された後日談こそ『絵詞伝』においては重要な意味を持つのである。しかしなぜ松尾明神が、空也と六齋念仏をつなぐにあたり重要な存在となったのであろうか。

その問題に先立って、藤島秀隆²⁰は、法華の衣の言説において空也と松尾明神のつながりが持たれた理由を四点あげている。一点に、松尾大社は、『神名帳』に祭神は大山咋神とあり、これが近江の日枝の神と団体であるため、比叡山で受戒し、当時天台宗の西光寺（現六波羅蜜寺）を重視したためであるとする。確かに、法華の衣という記載より、法華經を奉じる叡山の神と同じ松尾大社の大山咋神が重視されたという点は興味深い。しかし、この説では日吉社ではなく松尾社でなければならぬ必然性が見いだせない。

これを解決する問題として、二点目に、松尾社の神が『釈日本紀』に、京都の守護神として朝廷に尊崇された神であったことをあげる。このテキストの記述には同時に賀茂社と松尾社の関係を触れるが、松尾社の大山咋神は賀茂社の別雷神の父に当たり、この理由から賀茂明神が空也伝承に選択されることはなかったのだという。

そして、三点目は、松尾明神譚の舞台となる雲林院と松尾大社の距離の近さ、四点目に六波羅蜜寺の鎮守が松尾明神である点を挙げる。法華の衣の問題については、石井義長も藤島とは三、四点目と同様の指摘を行っている。そしてさらに後世の伝承とされた空也の市堂創建を踏まえ、市堂は空也の活動時には既に所在していたであろうことを主張し、この市堂所縁の市比売神社もまた松尾大社の本社であること

を指摘している。⁽²¹⁾これらの関係は、六斎念仏の近世における信仰的背景を説明するうえで、より深く追求する必要がある。

松尾社と空也の関係には、市比売社との関係性が示唆されるが、市堂と市比売神社を結ぶ信仰を有するのは時衆市屋派と呼ばれる、京都の初期時衆の活動拠点である市姫金光寺に由来する伝承によるものである。

古代の平安京は東西に市が設けられ、空也はこの東西の市中に念仏を弘めたということは『空也上人誄』にも明らかである。その市における信仰の拠点として、市堂が設けられ、空也の念仏道場となっていた。

このうち、東の市に所在する市堂が時衆市屋派の拠点となった市中山金光寺であり、市姫の神勅によって空也が市屋堂を創建したとの由緒を伝える。⁽²²⁾対して、西の市堂に末寺の西蓮寺があり、松尾社御旅所との関連をもち、松尾明神との関係が深い。西蓮寺より出仕した松尾社御旅所の社僧は、松尾社の神幸祭、還幸祭の際に踊躍念仏をおこなったというが、この松尾の祭礼を「葵祭」と称する点は、先述の賀茂社の「葵祭」に空也起源の念仏が行われていたことと共通性を見出せる点で興味深い。

以上の観点から、賀茂社と松尾社は、それぞれ中世までに空也との関連を示唆することが可能となるが、さらに市屋道場の創始が『一遍聖絵』以降の空也の踊念仏創始譚へと結びついてゆく。しかし、なぜ空也と両社の関係は江戸時代の『絵詞伝』の言説において六斎念仏の伝承へと展開したのであろうか。この両社と時衆における空也の踊念

仏創始伝承の関係を知る前提として、市比売神社と両社の神話的つながりを指摘したい。

(四) 市堂と神祇―市屋道場から市中道場へ―

松尾社と賀茂社、市比売社の神々との関係は古代に淵源を求めることが可能である。『釈日本記』巻六所収の「山城国風土記逸文」には「賀茂別雷神 父ハ丹塗ノ矢乙訓ニ坐ス火雷ノ神社是也 亦秦氏大赤帳者戸上ノ矢者松尾ノ大明神是也 松尾ノ大明神者大山昨ノ神用鳴鑼水」とある。これは別雷神は玉依姫命が丹塗矢を持ち帰ったところ懐妊し、別雷神が生まれたとする丹塗矢神話に起因しているが、その丹塗矢の出どころが論点となっている。乙訓ニ坐ス火雷ノ神と松尾明神がその父神にあげられるが、時代が下るにつれ、賀茂社は松尾明神との関係が強調されていく。この背景に、松尾明神は秦氏が奉じる神であり、加茂氏と結びつきを求めた点を指摘できる。秦氏は、賀茂社と並ぶ、もしくはそれを上回る宗教的権威を獲得するために丹塗矢神話を創出したという点が指摘される。

さらに秦氏の言説として注目されるのは、『延喜式』の「神名帳山城国」にみえる、「松尾神社二座 並名神大。月次相嘗新嘗」とあり、その二座を「大山昨」「市杵島姫」とする記載である。この神社の創建にかんして『秦氏本系張』⁽²³⁾の説によれば、「正一位薰一等松尾大神の御社は、筑紫の胸形に坐す中部(都)大神、戊辰年三月三日に天下りたまひ松崎日尾に坐しましき。(又日崎岑と云ふ。)大宝元年(七〇一)に川辺腹男・秦忌寸知麻留女、始めて御阿礼に立ちき。」とあり、大山

咋神の名を記さない。

つまり、このことから秦氏は叡山の神と団体である大山咋神ではなく、宗像社の中都宮の大神（＝市杵島姫⁽²⁵⁾）を松尾社の根本に位置付けていることがわかる。さらに、この賀茂・松尾両社は秦氏を通じて市比売神社との関連を指摘することが可能である。

そして、この両社の念仏を結びつけるものもまた、市姫を奉じる市屋道場との関係性によって求めることができる。

市屋堂が奉じる市比売神社の祭神は、市杵島姫を大明神⁽²⁶⁾と称し、これを中心とした宗像三神に加え、その子である下光姫命を祀る⁽²⁷⁾。この下光姫の兄にあたる神が『古事記』における阿遲鉏高日子根神である。この神は賀茂社の元宮とされるが、秦氏の言説においては別雷神と同一体とも位置付けられる⁽²⁸⁾。

このような、従来の時衆における賀茂や松尾社との関係は、『聖絵』における踊念仏創始の場としての市屋堂を中心として、それを関連付けるものとして語られたものであった。

しかし、近世の空也堂の六齋念仏の言説には、賀茂・松尾社を結びつける市姫との関係を見出すことができない。この理由として一つに、空也一代の行状である『絵詞伝』には市姫伝承に伴う市堂に関する記載がないこと。そしてもう一つに、「市上人」の名称を得た空也の活動拠点が、明確に「市中道場（櫛笥道場）」として、極楽院（のちの空也堂）の記載へと変容している点であろう。

市屋道場の所在した堀川七条は、都の東市に当たるものの、市中道場の所在地であった三条櫛笥は、空也の頃の東市よりかなり北方に位

置する。市中道場として三条櫛笥を選んだ理由に関して、『絵詞伝』は山号紫雲山の由来を物語る紫雲たなびく地であったと記すのみである。

しかし、なぜ三条櫛笥に紫雲の奇瑞があつたのか。その理由として、市の中心が三条周辺まで北上していたという時代背景があつたこと、また、三条櫛笥は平家所縁の地であつたらしいということを指摘できる⁽²⁹⁾。なお、三条櫛笥の道場は応仁の乱により焼失し、その後、時衆を名乗り六波羅蜜寺付近に道場を移転するが、天正とも寛永ともいわれる時代に現在の地に再移転したとの寺伝を有する。

三条櫛笥は池大納言平頼盛の領地を引き継いだ久我家領となるが、平治の乱の折、池禅尼に命を救われた源頼朝がその恩に報いるため、禅尼の実子池大納言平頼盛に返還したとの古事によって平家没領となつたという。この地が空也堂開創および『絵詞伝』において、空也第一の弟子である平定盛により空也堂として受け継がれていることは無縁ではないと思われる。

このように、空也堂の伝承は、市屋派の影響を濃厚にうけ展開されたものである一方、市屋派とは異なり、それを超える自らの正統性を誇示する性格があつたといえる。空也堂は独自に「時宗鉢叩念仏弘通派」「日本念仏本山」を名乗り、従来の「踊念仏」に依らない布教の拠点、および「宗派」の形成を目指した。そして江戸後期までに京都所司代を通じ、紫雲山を冠する空也堂が幕府の承認を受け本山のていを成すに至つたとみられる。

すなわち市屋派では、『金光寺縁起』において市姫の神勅をもつて、

空也の踊念仏の創始が金光寺につながる宗教活動の根拠として重要な位相となっていた。しかし空也堂は、市姫の神勅ではなく、本社である松尾社の神勅による起源を創出している。そして踊念仏を宗教活動の根拠とするのではなく、踊念仏に代わる六斎念仏を位置づけ、それ自体を寺院が行うのではなく、掌握する寺院として、従来の時衆にたいしてより高次元な宗教的根拠を求めていったと考えられる。「市中山」と山号を冠した金光寺に対して、空也堂が「市中道場」と名乗ったことは、両派の関係性が象徴的にあらわれているように思われる。

空也堂の六斎念仏掌握は、末派や、六十六部開国聖、秘事法門等の掌握への展開へとつながるものの、空也堂自らの由緒を語る『絵詞伝』に記されたのはほかならぬ六斎念仏である。このことから、『絵詞伝』への六斎念仏受容の動向を、近世の六斎念仏の動向から見ることがあろう。

第二章 空也堂系六斎念仏の確立

(一) 松尾社と六斎念仏に関する史料比較

『絵詞伝』の伝承世界を紐解くにあたり、六斎念仏がどのように『絵詞伝』の伝承へと展開していったのかを明らかにする必要がある。したがって第二章では、歴史背景との照合によって、空也堂の伝承形成の背景をみたい。

前章において松尾社を中心とした神祇と六斎念仏のかかわりを述べたが、その初見の史料として、一六七六年の『日次紀事』の八月一日（八朔日）の以下の記述がある。

神事 松尾社神供
今日有^リ相^ニ撲^ニ供^ニ僧^ニ構^ニ棧^ニ敷^ニ供^ニ僧^ニ自^ニ広隆寺^ニ勤^ニ之^ニ今日六斎念仏之
僧徒^モ亦^リ集^リ松尾^ニ鳴^ニ鐘^ニ鼓^ニ唱^ニ念^ニ仏^ニ

ここからは、松尾社で相撲と六斎念仏の奉納がおこなわれていた事を示す記述が伺うことができる。したがって、『絵詞伝』成立以前より、松尾社と六斎念仏の関係じたいを遡ることが可能である。しかし、この時代では松尾社における六斎念仏奉納は「六斎念仏之僧徒亦集」とあることから供僧による六斎念仏であり、氏子が集まったという記録は無い。これが氏子の行事となる初見は、『日次紀事』より半世紀ほどの後の正徳三年（一七一三）『滑稽雑談』に記される以下の記述である。

松尾相撲并六斎念仏 一日

雍州府志云。松尾角力会。八月一日。古来広隆寺僧一老二老之棧敷△又今朝。当社氏子の境地より百挺の六斎念仏を興行して。

神前に来り相唱。その鉦鼓天にひゞき。唱声地に満り。是らの二儀いつの頃より始りけるにや。

『滑稽雑談』にも、八朔日に松尾大社にて相撲と六斎念仏が奉納されていたことが記されている。しかし、奉納していたのは「当社氏子」とあるという。なお、『絵詞伝』の図絵にも、空也上人と翁形をとる松尾明神との対話の場面と、その下部に六人の氏子が輪になり六

斎念仏を行っている姿がえがかれているため、この『滑稽雑談』執筆時以降の松尾社六斎念仏は、恒常的に僧徒の手を離れて行われるようになっていたとみられる。しかし、相撲と六斎念仏の奉納がいつの頃より始まったものなのか、その由緒もわからない状態であったようである。³⁵ 由緒が不明瞭であるというこの記載より照射されることは、『絵詞伝』に描かれるような空也の開創伝説が、江戸中期までには創られていなかったか、少なくともまだ広まっていなかったということが想定される。

以上の二つのテキストの記載より、『日次紀事』に書かれた「僧徒」とは何者であったのか、そして『滑稽雑談』には、なぜ氏子が僧徒に代わって六斎念仏を行っていたのかという問題が生じる。

（二）松尾社の念仏聖

近世の松尾社は、現在の西京区・左京区のほぼ全域および下京区、南区、北区の一部を氏子圏内に据える広大なものであったため、この氏子地域を空也堂が掌握することで多くの講中を獲得していったことが山路興造などにより既に指摘されている。しかし、その氏子はいかに六斎念仏を受容したのかについてはいまだ研究がなされていない。近世の松尾社は神仏混交の地として、社家・神方などとともに、社僧や聖も、神宮寺や本願（十穀所）を拠点に活動していた。

このうち本願と呼ばれる組織は、近世初期には松尾社の勧進を担い、氏子とのつながりを直接的にもって活動していた。この本願には中世以来「十穀」と呼ばれる集団が定着していたことが明らかとなってい

る。³⁶ 本願の勧進活動は、中世に松尾社の広大な氏子圏や社領より効率的に安定的な資金を松尾社が得ることを目的としたものであった。

松尾社の本願に関する研究は、この周縁的身分としての側面から松尾社の勧進・雑務を行う集団としての本願の実態が解明されてきた。

しかし、そうした松尾社氏子圏への経済活動こそ、本願の宗教性を直接的に氏子に弘通する手段となりえたのではないかと思われる。すなわち、松尾社氏子が六斎念仏を行ったとある『滑稽雑談』の記載は、十穀が本願の勧進活動を中断せざるを得ない状況下において氏子に勧進活動の宗教的根拠である六斎念仏を移譲させたと読み取ることが可能であろう。いま、六斎念仏の町廻りを「カンゼン（勧善）」と呼ぶのはこうした背景によるのではないだろうか。

松尾社の本願は、『滑稽雑談』の執筆された正徳三年（一七一三）の五年前には、八年間（元禄十四年（一七〇一）から宝永十四年（一七〇八）まで）の不在期間があり、さらにその後の本願は智積院の所化僧、順照が務めた。³⁶ この本願の中断は、松尾社が一千石の社領を安堵されたことにより、経営の安定化が図られ本願の勧進の必要が無くなったことに起因するとみられる。³⁷ さらに十穀から智積院順照が本願を担ったことで、本願の役割は、この時期に大きく転換をしたことが分かる。松尾社の六斎念仏の僧徒から氏子への変化は、本願の転換と重なり、松尾社の体制の変化と連動したものであったといえよう。『日次紀事』における僧徒の六斎念仏は、本願のもとに集まった十穀たちの念仏であったと考えられる。

松尾社の本願の動向にかんしては、寺社勢力としての位置づけや経

営的な視座からの研究は進むものの、未だ宗教的活動にかんしては不明点が多いため、さらに六斎念仏との関係性を視野に松尾社の本願の宗教世界を明らかにする必要がある。その最も鍵となるのは先述の松尾社御旅所の供僧を務めた時衆西市屋道場であり、松尾社本願所のつながりである。そして、こうした松尾社氏子圈内の六斎念仏を自らの起源として取り込んだのが空也堂であった。

このことから、空也堂の松尾明神勅の物語は、本願が松尾社の權威によって勸進活動のうちにおこった六斎念仏を、空也堂の起源を根拠つけると同時に民衆教化のテキストである『絵詞伝』をもって、氏子に弘通する意味をもっていたと考えられる。実際に空也堂が氏子を掌握するのは、『絵詞伝』の制作年代であろう一六七〇年ころからさらに一世紀を有し、江戸後期差し掛かるころであった。この一世紀ほどの間に、氏子への弘通というテキストの性格は、六斎念仏掌握の根拠としての性格を帯びるようになっていた。各講中に配布された『絵詞伝』の松尾明神譚を抜粋し、『六斎念仏縁起』として独立させたテキストはこれを象徴する。

この『日次紀事』『滑稽雑談』『絵詞伝』の記載および松尾社の動向を比較すると、空也堂の六斎念仏掌握は、干菜寺と講中の掌握を求めて対立したという説や、若者が芸能化に際して信仰を守る干菜寺から離反したという先行研究の筋書きを想定することはできない。むしろ、供僧から氏子へと六斎念仏の担い手が移行した際、その伝承が不明瞭となっていた氏子による六斎念仏を、空也堂が新たな由緒を与えることによって掌握し直したとみるのが自然であろう。

六斎念仏の研究においては、近世初期に「六斎念仏惣本寺」を名乗った干菜寺から空也堂へと、二つの寺院掌握の変遷という構造で理解がなされている。しかし、近世の六斎念仏は、必ずしもこの二つの流れに位置づけられていたわけではなく、六斎念仏に新たに由緒を形成するという点において、空也堂の由来形成を市屋派の有した神祇のつながりから位置付けることの必要性や、松尾社本願の動向から、干菜寺とは異なる六斎念仏の系統を空也堂が掌握した可能性を指摘できる。

一方、これら松尾社をめぐる六斎念仏の動向に、干菜寺の支配が及ぶことも事実であり、干菜寺の宝暦五年（一七五五）『六斎念仏支配村方控牒』には、多くの松尾社氏子圏の講中の名が記されている。松尾社をめぐる六斎念仏の動向をみると、宝暦以前に松尾社の僧徒から氏子への転換があったことになるため、松尾社氏子圏においては、本願における十穀との関係を保てなくなった氏子が、干菜寺配下に新たに加わり六斎念仏講を形成したものともいえよう。

六斎念仏自体の由来は、すでに干菜寺を中心に道空の伝承が存在していたが、空也を起源とした松尾社氏子の六斎念仏は干菜寺の掌握をどのように受け入れたのであろうか。これを示す資料はないものの、干菜寺の六斎念仏支配との比較より検討をしたい。

第三章 干菜寺と空也堂の六斎念仏掌握

（一）師資相伝

六斎念仏を空也堂以前に掌握した寺院として知られる干菜寺は、近世初期には『浄土常修六斎念仏興起』（以下『常修興起』）と呼ばれる

テキストを用い、これを根拠に六斎念仏の相伝をおこなった。『興起』は、鎌倉時代の僧侶道空が、持斎と念仏の正統性を帝釈天の「感応」という神秘体験により明確化し、六斎念仏を感得する。

対して空也堂による近世後期の六斎念仏掌握は『絵詞伝』を宗教的な根拠にして、先にあげた「許状」によって、市中での勧進の執行を許可した。空也堂配下の講中には「六斎念仏縁起」などを渡し、各六斎念仏講中の起源が空也上人に遡るものである事を示し関係性を結びつけた。

『絵詞伝』は念仏開祖と言われる空也上人の行状を述べるものであり、空也堂極楽院の創建の由来を空也上人に据えている。『絵詞伝』冒頭によると、空也上人は「弥陀如来の御変化」であるが、敢えて「本覚真如の妙体をのがれ」あらわれた「本朝の皇子」であり、「日本第一の念仏者」であるとされる。空也は生まれながらに神格化して描かれていることが明らかである。

いっぽう、『興起』の道空は、「学道徳なき」と自称している。この道空が六斎念仏開祖となる理由としては、修行という段階を通じ、さらに神秘体験のなかで、六斎念仏を授かり開宗する物語となっている。『興起』の六斎念仏伝授は、道空が宗教者としての成長を遂げた成果としての到達点であった。対して『絵詞伝』では、行状の中の一つといった位置づけである。これは、干菜寺が六斎念仏の本寺を主張したのに対して、空也堂は鉢叩念仏の本山を名乗り、鉢叩きの集団が六斎念仏の掌握を図るという、寺院の六斎念仏に対する掌握の構造の差異にも通じていることがわかる。

『興起』にみられる由緒が成立する段階では、教団化されていなかった六斎念仏衆を、宗派として支配するために、このような相伝譚が有効であった。しかし、既に干菜寺が六斎念仏総本寺を名乗り、教団のもと掌握していた六斎念仏講中を空也堂側の起源に転換することにより、江戸中後期に干菜寺の掌握が緩みつつあった京都近郊の講中を、空也堂が容易に掌握しなおすことができたと考えられるのではないか。

この『絵詞伝』にみる信仰形態は、『興起』にみられた濃密な宗教観に変化がおきている。持斎の念仏という六斎念仏の前提は既にもみられず、冥衆の働きにより宗教性が形成されている。そしてその相伝が寺社―講中という閉ざされた世界で伝承されていた。しかし、このような『興起』の神秘的な世界は、『絵詞伝』において大衆に弘められた。『絵詞伝』では、人智を超えた世界を世俗理論に則り解釈するということが見受けられる。しかし明確に信仰の起源や内容が伝わるように絵を交えて物語の構成が練られており、民衆にとって信仰が受け入れられやすいものとなり、近世当時の人々に即した宗教世界が形成されている。

六斎念仏とは何か――二つのテキストには、その根底となる位置づけが大きく変化していると思われるので、教理の側面より例をあげたい。

（二）教理体系

六斎念仏は六斎日に齋戒を保つ重要性が説かれてきた。中世に広がった『六斎精進功德経』には、六斎日に齋戒を行うものは、帝釈天が

悦び諸天始め夜叉をしても守護し、極楽へ往生するという内容が記される。この経を禅僧の心地覚心は、自身の『法語』に受容し齋式と念仏の重要性を説いている。萱堂は山内の念仏の拠点となした。『六斎精進功德経』の齋式と極楽往生を結びつけたテキストという性格は、覚心と縁深い禅僧、円爾（弁円）を師とあおぐ道空の六斎念仏創始の物語『興起』へとうけつがれている。『興起』では道空が「一食齋戒」を保ち、齋会を施し念仏を称えたことにより、帝釈天の感応を得たと語られる。この由来によって、道空門下は、六斎日の持斎ではなく、六斎日の念仏によって冥衆の加護を得ることができるとした。

すなわち、実践としての六斎日の持斎行為を有した『六斎精進功德経』の信仰体系から、六斎念仏の由来によって経の内容と同等の功德を享受するという信仰の転換が行われていた。

一方、空也堂の『絵詞伝』では、空也自身が齋戒の必要性を説かない記載をみる事ができる。

或人間 五戒十戒をたもち 酒肉五辛を断て 内外清浄にして
仏を念せは護念も深かるへし 五欲の雲におほはれ 不淨けから
ハしき愚人の 一念弥陀仏にて 仏に成事誠にからずいかゝ 答
云 仏は変易の金身とて不淨にもけかれず 火に入てもおほれず
意ハ九界の衆生を済度の願有のミなり 善人も悪人も平等にたす
け玉ふ事 人の親の能子をよろこひて養ひ 悪き子はあはれミて
やしなひ 平等におもふかことし

この場面からは、念仏による死穢への克服が説かれる。これは潔斎の実践や保持という行為によって、穢れを克服した、叡尊などに代表される、中世に浸透した従来の戒律観から脱却をみることができ。すなわち『絵詞伝』の新たな戒律観念を引き継いだ空也堂の六斎念仏は、中世的な戒律観念を引き継いだ干菜寺の六斎念仏の概念から、まったく払拭されたものであることを示している。また、善行による冥衆の守護を説いて秘密に相伝を行った干菜寺に比して、空也堂では善悪平等を説き、より大衆に向けた道德観念を述べる点に両者は大きな違いを見ることが出来る。

こうした六斎念仏の思想的な転換は念仏義にも現れており、『興起』では「念々不断」に念仏を唱えることを説くが、『絵詞伝』では「一念我名(六字名号)」を唱へたらん者は諸の罪消て仏に成」とあり、一念義を説く時衆の性格を空也堂が有していたことが分かる。

一方『興起』と『絵詞伝』に一貫して六斎念仏の宗教的な起源を支えているものは、「感応」や「神勅」といった、見えざる者との交流であった。

この点は『興起』では冥衆の守護、『絵詞伝』においても松尾明神との出会いが六斎念仏のはじまりであることを説いていることから、神仏の守護という点に重要性が置かれていることで共通している。しかし、神仏に対する扱いは『興起』と『絵詞伝』では大きく異なっている。

『興起』では道空が帝釈天の感応によって念仏の法を受ける。一方、『絵詞伝』では、空也が松尾明神に衣を与えて弟子にし、念仏を授け

るという点で、両者テキストでは神祇冥衆との立場が逆転しているのである。即ち、相伝の系譜に関して『興起』では道空が帝釈天により六斎念仏における儀礼の秘法を伝授されている点で、帝釈天―道空―空察以下弟子という付法が想定できる。たいして、『絵詞伝』においては空也―松尾明神・氏子へとその相伝が継承されていることが示されている。このことは、明確に中世的世界を残す『興起』が創り出した六斎念仏からの脱却であるといえる。『興起』は道空門下へと秘密にその法が弟子へ受け継がれていたことを示し、法脈の系譜を内側に向けた記載となる。一方『絵詞伝』は空也の弟子に六斎念仏の法が受け継がれたのではなく、神から氏子へと、大衆へ開かれ、刊本としても流布している⁽³⁸⁾。

『絵詞伝』は、六斎念仏の由緒を空也堂に起因するものとして庶民に広く示す一方、空也堂の宗教者は、六斎念仏の儀礼的関与を行わないということを示す記述ともなっている。干菜寺のような支配による寺院掌握の形式を取らなかったことが分かるのである⁽³⁹⁾。

おわりに

民間念仏は時衆をはじめとした宗教者の影響を受けておこなわれてきたことは言うまでもない。しかし、そうした宗教者と民間の念仏とを直接的に結びつける資料はほとんど存在しないことが、民間念仏の動向を知るうえでの大きな弊害であろう。六斎念仏もまた、その発生や展開にかんして、極めて難解な経緯が主張されており、文献の不足により、歴史経緯の一端を垣間見るに過ぎない現状である。そこで伝

承として顧みられることのなかった『絵詞伝』等に記された信仰世界を再考し、その思想的な共通項を神との関係という観点に求めることで、近世当時の六斎念仏の思想的な転換を明らかにできたものと思われる。

本稿では、近世的展開として、『絵詞伝』に記された神祇のかかわりを、「両社神勅」という言葉に注目し、松尾社を通じて、六斎念仏をもちいて空也堂を権威化させていく動向を指摘した。既存の空也に対する観念や六斎念仏の展開を考えると、空也堂の六斎念仏は、儀礼的な変革ではなく、その掌握方法と信仰を転換させていくことで、「宗派」形成を目指したことが分かる。

そして、『絵詞伝』と干菜寺の『興起』との比較においては、神と祖師の関係性の転換を果たし、空也堂がより高次元の祖師像をもとめたことを指摘した。このように、近世の六斎念仏は神祇を儀礼において体系化しなおすことで展開していたといえる。

こうした、神と念仏との関係は慈覚大師円仁のもたらした不断念仏と摩多羅神との伝承に始まり、良忍の『融通念仏縁起』の名帳における神々の結縁、そして、「融通念仏すこむる聖」といわれた一遍の神祇と念仏のかかわりや、その融通念仏をもとに展開した多くの信仰にも、神との関係が説かれている。今後の課題としては、そうした民間念仏と神信仰の観点より、やはり融通念仏をもとに展開した六斎念仏の固有性を論じる必要性があると思われる。

六斎念仏の中にも、地域的な展開として京都とは異なる伝承を獲得したものも少なくない。富士山麓に展開する六斎念仏・大念仏などは、

神祇信仰を儀礼としても取り込んだ修験道的祭祀との関連を指摘できる。今後こうした個別の事例に対する比較を行い、これらがどのような時代背景や信仰基盤をもって展開してきたのかといったことを論じてゆくことで、この多様な六斎念仏の解明をすすめたい。

[注]

- (1) 明治十七年の『寺院明細帳』（京都府立総合資料館蔵）に記載。なお、その実際について森田竜雄は、他の史料を補充しても寛永期を下らないと結論付けている。詳細は「鉢叩」p153（シリーズ近世の身分的周縁2 芸能・文化の世界 2000）参照。
- (2) 「親王御門跡を始め…公卿殿上人の御方、御筆」『民間念仏信仰の研究資料篇』p392（仏教大学民間念仏研究会2006）
- (3) 五来重「融通念仏・大念仏及び六斎念仏」『大谷大学研究年報』1958
- (4) 佛教大学『京都の夏祭り」と民俗信仰』（一）佛教大学通信教育部2002
- (5) 道空と干菜寺の六斎念仏開創の詳細は拙稿「浄土常修六斎念仏興起」にみる近世初期の六斎念仏の宗教性」（『佛教大学大学院紀要論文』2015）参照。
- (6) 山路興造「京都の六斎念仏」p130（『京都の夏祭り」と民俗信仰』佛教大学通信教育部2002）
- (7) 田中緑紅「六斎念仏と六斎踊」京を語る会1959
- (8) 江馬務「京都の六斎」p64（『京都郷土芸能誌』京都市1953）
- (9) 「焼香太鼓」は現在では上鳥羽橋上鉦講中のみが伝承する。伝承は講中の聞き取りによる。
- (10) 『民間念仏信仰の研究資料篇』p125
- (11) 空也堂が寛永期に再興される以前の記録は伝承によるもので、三条櫛笥に創建されたという真偽は不明である。
- (12) 空也堂の踊躍念仏の流れを、明治二十二年に関東の光勝会が継ぎ、

- 会津冬木沢で、大正五年（一九一六）踊躍念仏を行った。それを在地の人々が伝承して、大正十一年光陵会が形成された。一万元となった光勝会は大正十二年に関東大震災によって被災し、その法脈が絶えたため、会津の光陵会がその正統を継ぐ。光陵会にこうした祭文がみられることから、空也堂が「両社神勅」を根拠とした念仏を弘めていたことが分かる。なお、空也系の踊躍念仏の系譜は江戸時代に復活されたものであり、空也堂の踊躍念仏もまた、『絵詞伝』に説かれる空也伝承の起源を根拠とする必要があったものと思われる。（坂本要「踊念仏の種々相（一）空也及び空也系聖について」『筑波大学大学院紀要』第十集 2015）

- (13) 空也堂蔵。
- (14) 岩波文庫『新日本古典文学大系四一 古事談・続古事談』2005
- (15) 『群書類従』巻十五に所収。
- (16) 国文学資料館データベースより引用（巻二十七）
- (17) 伊丹市鑄物師という地名のみが、鑄物を生業とした面影を伝える
- (18) 『絵詞伝』と法華信仰の関係は、清水寺の竜が蛇身となり苦を受けるという記載から「提婆達多品」の竜女成仏譚の思想を想起させるものなど、法華信仰が前提となるような言説も散見される。
- (19) 第七、「空也上人脱衣奉松尾大明神事」
- (20) 藤島秀隆『「発心集」第七「空也上人脱衣奉松尾大明神事」をめぐる諸問題』p14『金沢大学語学・文学研究』五号1974
- (21) 石井2009・p181
- (22) 『金光寺縁起』には承平年間に空也が市比売の神勅により左京東市に開基といひ、『山州名跡志』には一二八六年に天台宗より時衆に改めたという記載があるが、時衆研究の梅谷茂樹は、金光寺の成立は応永年間ではないかとする。『中世遊行聖と文学』p70（桜風社1988）
- (23) 『延喜式神名帳』に、「山城国乙訓郡 乙訓坐大雷神社 名神大月次新嘗」とある式内社であるが、その所在について角宮神社・向日神社併祭社が論社となる。
- (24) 『本朝月例』『同日松尾祭事』。

- (25) なお宗像社における中津宮の祭神は湍津姫（タギツヒメ）であり、市杵島姫の姉にあたる。
- (26) 『金光寺縁起』『神道体系四宮中・京中・山城國』所収。
- (27) 市比売神社においては多紀理姫の子とされるが、宗像社では湍津姫が中津宮である。
- (28) 松尾大社は磐座の祭神を別雷神としている。
- (29) 久我家文書
- (30) 菅根幸裕「明治政府の宗教政策と「聖」の対応」―鉢叩念仏弘通流本山京都空也堂の史料から―『日本近代仏教史研究』第三号 1996
- (31) 坂本要「踊念仏の種々相（一）―空也及び空也系聖について―」『筑波大学院紀要第十集』2015
- (32) △以前の記述が『雍州府志』にみえ、それに対する注釈が『滑稽雑談』に付される。
- (33) 森谷は「近世の民俗行事からみた都市と周辺地域との結合関係」(『人文地理』61-4)内で『日次紀事』と『滑稽雑談』を江戸前期の資料として同様にカテゴリー化して記しているが、儀礼や思想等の面ではこの半世紀弱の間に大きな差が生じている。
- (34) 十穀という名称は、「高野十穀聖」ともいわれ、高野山を中心に各地を遊行した高野聖が、定着したものと言われる。五来重『高野聖』p272(角川書店・1975)
- (35) 近世松尾社の本願については村上紀夫『近世勧進の研究 京都の民間宗教者』p79(法蔵館2011)に詳し。
- (36) 村上2011・p89
- (37) 村上2011・p104
- (38) 空也堂の法脈は空也、定盛、空也僧への系譜となる。
- (39) 『絵詞伝』は空也堂の六斎念仏の掌握の根拠を位置付けるテキストではあっても、六斎念仏の相伝を空也堂に根拠付けるテキストではないことを留意する必要がある。『絵詞伝』末に記述があることから、そもそも『絵詞伝』は茶筌を売り鐘や瓢箪を叩く空也僧の宗派としての空也堂を根拠付けるテキストであることが分かる。そして、同

じく空也が始めたという由緒を空也堂が六斎念仏にたいして位置づけていくことで、六斎念仏をも掌握の根拠として空也堂の伝承へととり入れたのである。

(やまなか たかひろ 文学研究科仏教学専攻博士後期課程)

(指導教員：川内 教彰 教授)

二〇一六年九月三十日受理